

Komparative Theologie

Reinhold Bernhardt

KLAUS VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur Komparativen Theologie 6). Ferdinand Schöningh, Paderborn u. a. 2012, 356 S. – FRANCIS X. CLOONEY, *Comparative Theology. Deep Learning across Religious Borders*. Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2010, 182 S. – FRANCIS X. CLOONEY (ed.) *The New Comparative Theology. Interreligious Insights from the Next Generation*. T&T Clark, London 2010, 208 S.

»Wer eine [Religion] kennt, kennt keine.« Mit diesem bekannten Zitat begründete Friedrich Max Müller die »Vergleichende Religionswissenschaft«¹. In seinen 1870 in London gehaltenen vier »Lectures on the Science of Religion« plädiert er für die Anwendung einer vergleichenden Methode im Studium der Religionen – in Analogie zur vergleichenden Sprachwissenschaft –, um auf diese Weise zu einer »genealogische(n), mit den Sprachen parallel laufende(n) Classification der Religion« zu gelangen.² Das Christentum sollte als Teil der Religionsgeschichte in diesen phänomenologischen Vergleich einbezogen werden, ohne ihm eine Sonderstellung zuzusprechen. In diesem Zusammenhang unterschied Müller zwischen »theoretic theology« und »comparative theology«. Ersteren Begriff bezog er auf die (philosophische) Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Religion als universalanthropologische Gegebenheit, letzteren auf die Erhebung, Katalogisierung und Analyse von konkreten Erscheinungsformen der Religion in der Geschichte.³

Müller will jegliches apologetische Interesse vom Religionsvergleich fernhalten. Und doch stellt er eine Beziehung zu seinem eigenen christlichen Glauben her: »Ich will gar kein Geheimnis daraus machen, dass mir persönlich das wahre Christentum, worunter ich die Religion Christi verstehe, eine desto höhere Stellung einzunehmen scheint, je mehr wir den Schatz der Wahrheit, der in den verachteten Religionen der Heiden vergraben liegt,

¹ Friedrich M. Müller: *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Straßburg 1874 (Nachdruck: Saarbrücken 2010), 14.

² AaO., p. III.

³ AaO., 16 f.

kennen und würdigen lernen.«⁴ Dieser Satz könnte auch das Leitwort der »New Comparative Theology« darstellen, wie sie im Folgenden anhand von drei aktuellen Veröffentlichungen vorgestellt werden soll.

Obwohl sich diese neue »Komparative Theologie« (KTh) sowohl von der Vergleichenden Religionswissenschaft als auch von religionsphilosophischen Religionsvergleichen (wie sie in der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Schleiermacher über Troeltsch bis zu Tillich vorgenommen wurden) unterscheidet, so steht sie doch auch in Kontinuität zu diesen Vorläufern. Sie hat sich aus der religionstheologischen Diskussion der letzten zwei bis drei Jahrzehnte heraus entwickelt. Der Überdruß an dem dort geführten Grundsatzstreit zwischen den Modellen des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus hat zum Plädoyer geführt, diese Metaebene des Diskurses zu verlassen und Theologie im Kontext spezifischer religionsvergleichender Studien zu betreiben. Wortführer sind der Jesuit Francis X. Clooney von der Harvard Divinity School⁵, James Fredericks, der an der Loyola Marymount University in Los Angeles lehrt, Robert C. Neville von der Boston University und Keith Ward, emeritierter Professor of Divinity aus Oxford. Im deutschsprachigen Raum wird diese Forschungsrichtung von Ulrich Winkler (Universität Salzburg) und vor allem von Klaus von Stosch (Universität Paderborn) profiliert vertreten. Von Stosch hat das »Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften« an der Universität Paderborn gegründet, einen Studiengang zur KTh aufgebaut und gibt die Reihe »Beiträge zur KTh« heraus. Auf internationaler Ebene kristallisiert sich diese theologische Forschungsrichtung um die seit 2006 bestehende Arbeitsgruppe »KTh« der American Academy of Religion (AAR). In der deutschsprachigen Theologie wurde sie bekannt durch den Sammelband »Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie«.⁶

Mit seiner Monographie »Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen hat KLAUS VON STOSCH eine Programmschrift vorgelegt. Das von ihm – unter Aufnahme früherer Veröffentlichungen – dargestellte Programm lässt allerdings auch die Unterschiede zwischen den Kon-

⁴ Zit. nach: Hans-Joachim Klimkeit: Friedrich Max Müller (1823–1900), in: Axel Michaels (Hg): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 1997, 36; als Belegstelle ist dort angegeben: R. N. Dandekar: Max Mueller – Comparative Religion and Mythology, in: H. Rau (Hg): *F. Max Müller – What He Can Teach Us*, Bombay 1974, 34 f.

⁵ Siehe seinen Übersichtsartikel »Comparative Theology«, in: John Webster u.a. (Hg): *The Oxford Handbook to Systematic Theology*, Oxford 2007, 653–669.

⁶ Hg. von Reinhold Bernhardt und Klaus von Stosch (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7), Zürich 2009.

zepten der KTh klar erkennen. Sie betreffen vor allem das Theologieverständnis und damit verbunden die Beziehung zwischen komparativer und konfessioneller Theologie. Während die römisch-katholischen Vertreter wie Fredericks, Clooney, von Stosch und Winkler die Eingebundenheit der KTh in die Lehrtradition der katholischen Kirche und die Respektierung der vom Lehramt gesetzten Grenzen betonen – auch um der Verurteilung des religionstheologischen Pluralismus zu entgehen, die in der Erklärung der Glaubenskongregation »Dominus Iesus« aus dem Jahre 2000 ausgesprochen worden ist –, plädieren der Anglikaner Ward und noch deutlicher der Methodist Neville für eine »globale Theologie«, die ihre Erkenntnisgrundlage über die Grundlagen der konfessionellen christlichen Theologie(n) hinaus auf die gesamte Religionsgeschichte ausdehnt. Die im Folgenden vorzustellenden drei Neuerscheinungen folgen der ersten der beiden Entfaltungslinien. Sie gehören insofern zusammen als von Stosch sich im Blick auf die Programmatik an Clooney und Fredericks anlehnt.

»Theologie der Religionen«, die sich der christlichen Glaubenstradition verpflichtet weiß und sich somit als konfessorische Theologie versteht, steht nach v.St. vor dem Grundproblem, »wie sie der Vielfalt der Religionen eine positive oder zumindest nicht negative Bedeutung zumessen kann, ohne dabei den Wahrheitsanspruch der eigenen Tradition aufzugeben« (11). Die im ersten Teil des Buches (A.I. 2–4) diskutierten religionstheologischen »Standardmodelle« (11) des religionstheologischen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus vermögen nach v. St. diese doppelte Anforderung nicht zufriedenstellend zu bewältigen. Sie fallen jeweils auf der einen oder auf der anderen Seite vom Pferd. Obwohl sie verschiedene Antworten auf die genannte Grundfrage geben – indem sie den Wahrheitsanspruch der nichtchristlichen Religionen bestreiten (Exklusivismus), überbieten (Inklusivismus) oder anerkennen (Pluralismus) – sind sie alle mit der gleichen Schwierigkeit in ihrem Ansatz behaftet: Sie versuchen, eine *apriorische* Antwort zu geben. Das betrifft die in A.I. 2 vorgestellten pluralistischen Modelle, die »von einer Gleichwertigkeit der Religionen ausgehen, zur Rechtfertigung dieses Ausgangspunktes aber grundlegende Revisionen der Wahrheits- und Unbedingtheitsansprüche der Religionen fordern« (12) ebenso wie die in A.I. 3 besprochenen exklusivistischen Entwürfe, die »die eigenen Wahrheits- und Unbedingtheitsansprüche so ernst nehmen, dass andere Religionen keine positive Rolle im Leben der Menschen einnehmen können« (ebd.), wie auch jene inklusivistischen Ansätze, die den anderen Religionen lediglich einen defizitären Status im Blick auf die Vermittlung heilshafter Wahrheit zubilligen wollen (A.I. 4). Dass es in der religionstheologischen Debatte auch Konzepte gibt, die aus der Festlegung auf eines der genannten drei Modelle ausbrechen und damit in der Lage sind, »die Wertschätzung des Fremden mit der Unausweichlichkeit des Denkens aus dem Eigen zu versöhnen« (ebd.) würdigt v.St. dann in A.I. 5. Doch auch hier sieht er das Problem, dass die theologische Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen *vor* der wirklichen Auseinandersetzung mit ihnen abgegeben wird. Dieser erste Abschnitt, der auch als Übersichtsdarstellung der »Theologie der Religionen« gelesen werden kann, läuft auf das Fazit hinaus, dass alle vorgestellten Entwürfe nicht in der Lage sind, »in überzeugender Weise die Geltungsansprüche des

christlichen Glaubens ... zu verteidigen, und zugleich Andersgläubige in ihrer Andersheit und damit auch in ihrem Glauben zu würdigen« (133). Damit wirft v.St. dem Gesamtprojekt der Religionstheologie vor, ihr Grundproblem nicht gelöst zu haben und auch nicht lösen zu können. Diese Planierung des Bodens zielt darauf, einen Paradigmenwechsel in der Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen zu fordern und die KTh als neuen »Wegweiser in der Welt der Religionen« (so der Untertitel) anzubieten.

Im zweiten Kapitel des ersten Teils (A.II) skizziert v.St. die KTh als »zeitgemäße Gestalt einer Theologie der Religionen« (133–252), indem er zunächst ihre Programme, Ziele und Positionen umreißt (A.II. 1), die (aus der Spätphilosophie Wittgensteins gewonnenen) philosophischen Grundlagen seiner Version der KTh anzeigt (A.II. 2), ihre Methoden beschreibt (A.II. 3), sie in Abgrenzung gegenüber der Religionstheologie, der Religionswissenschaft, der Missionswissenschaft sowie der Interreligiösen Theologie weiter profiliert (A.II. 4) und kritische Anfragen aufnimmt und beantwortet (A.II. 5). Es ist dies das zentrale Kapitel des Bandes. Im Kern besteht das darin propagierte Programm der KTh in der Aufforderung, Theologie aus dem interreligiösen Dialog heraus zu betreiben: »Komparative Theologie ist keine Theologie für den interreligiösen Dialog, sondern aus dem Dialog heraus« (212). Sie vollzieht sich durch wertschätzende Einbeziehung anderer Religionstraditionen in das eigene Denken. Dies soll durch die vergleichende Auseinandersetzung mit spezifischen Erscheinungsformen nichtchristlicher Religionen geschehen. Im Gegenüber zu den religionstheologischen Modellen des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus will sich die KTh von der Makroebene der globalen Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen verabschieden und sich der Mikroebene der einzelnen Phänomene zuwenden: Glaubensüberzeugungen, Symbole, Praxisformen, wie sie in bestimmten Kontexten ausgeprägt worden sind. Es geht um den »Vergleich genau spezifizierter theologischer, literarischer oder konfessorischer Texte, konkreter Rituale, klar umgrenzter Glaubensinhalte, bestimmter theologischer Konzeptionen jeweils in begrenzten Kontexten und historisch genau umgrenzten Zeiträumen« (194). Diese Auseinandersetzung soll durchaus auch zu einer kritischen Evaluation führen, wofür v.St. dann in B.II Kriterien vorschlägt. Die Wahrheitsfrage soll also gestellt, diskutiert und immer wieder in aller Vorläufigkeit auch beantwortet werden. Doch handelt es sich dabei um *aposteriorische* Urteile über die Wahrheit der einzelnen religiösen Erscheinungen.

Im zweiten Teil (B) des Bandes präsentiert v.St. Überlegungen zu Themenfeldern, die für das Programm der KTh bedeutsam sind, die aber »noch viel Forschungsarbeit in der Zukunft [erfordern], um zu einer überzeugenden Lösung zu finden« (253). Die erste dieser kreativen Ideenskizzen betrifft die Christologie (B.I) und kreist um die Frage, ob sich der Logos Gottes auch außerhalb der Inkarnation in Jesus Christus manifestiert hat und ob es somit auch andere »Gegebenheitsweisen des Logos« (268) gibt. Im Blick auf die Tora entfaltet v.St. dann die These, »dass der christliche Glaube aus inneren Gründen heraus und von der Eigendynamik seiner Bezeugung her mehr als nur eine Gegebenheitsweise seiner Botschaft kennt« (269). Die Tora ist »ebenso wie Jesus Christus als Selbstkundgabe des Logos« zu werten (287). Die Beziehungsbestimmung zum Judentum wird zum Katalysator der Religionstheologie erhoben, ohne die besondere Beziehung zwischen Judentum und Christentum in Abrede zu stellen. Das führt zu der Annahme, dass auch der Koran »als Wort Gottes verstanden [werden kann], das in ästhetischer Weise die Schönheit Gottes erfahrbar macht und uns zur Liebe entzünden will« (268). – Der zweite Fragenkomplex betrifft die Entwicklung von Kriterien zur interreligiösen Urteilsbildung (B.II). Hier plädiert v.St. dafür, nicht materiale, son-

dern rein formale Kriterien zu bestimmen. Sie sollen nicht der eigenen Religionstradition entnommen, sondern aus einer Reflexion auf die Struktur religiöser Überzeugungen gewonnen werden, um die Wertung nicht zugunsten des eigenen Glaubens vorzuentscheiden. Die Ableitung führt zum Ausweis von »vier grundsätzlichen Missverständnissen« (307) religiöser Überzeugungen, die mit den Etiketten »Relativismus«, »Fundamentalismus«, »Fideismus« und »Rationalismus« bezeichnet werden. Hinzu kommen die theoretischen Kriterien des Kontingenzbewusstseins, der Konsistenz, Kohärenz, Symmetrie und Plausibilität religiöser Überzeugungen und das praktisch-ethische Kriterium der Anerkennung des Anderen. – Der dritte Reflexionsgang bezieht sich auf Visionen zur organisatorischen Etablierung der KTh in der akademischen Theologie (B.III. 1) und in der Konzeption des Religionsunterrichts (B.III. 2).

V.St. legt ein Programm für die Beziehungsbestimmung zwischen den Religionen vor, das sich als Alternative zur »Theologie der Religionen« versteht und sich besonders von der »Pluralistischen Religionstheologie« abgrenzt. Sein Entwurf ist allerdings selbst über weite Strecken ein Beitrag zur religionstheologischen Debatte und führt diese (besonders durch seine Auseinandersetzungen mit den bestehenden Entwürfen) weiter, obwohl er sie doch eigentlich verabschieden wollte. Nicht erst in den (ganz und gar nicht mikrologisch komparativen, sondern religionstheologischen) Überlegungen zur Beziehung zwischen Christentum und Judentum (B.I. 2), sondern durch den gesamten Band hindurch zeigt sich, wie sehr die KTh in die religionstheologische Diskurslandschaft verwoben ist. Der hohe Anspruch, ein neues Paradigma im Gegenüber zur Religionstheologie darzustellen, erscheint kaum gerechtfertigt.

Man fragt sich, worum es der KTh nach v.St. primär geht: um interreligiöses Verstehen mit dem Ziel einer »Aussöhnung der Religionen« (157, vgl. 189 u.ö.), um ein Forschungsprogramm zum Vergleich religiöser Erscheinungen oder um eine neue, religionsdialogische Art Theologie zu treiben? Offensichtlich um alles zusammen. KTh ist ein »sehr vielschichtiges Unternehmen« (147). – Ihr Grundgedanke besteht weniger in einem theoretischen Konzept als vielmehr in einem Bündel praktischer Forderungen. Im Mittelpunkt steht dabei die Grundforderung an den interreligiösen Dialog schlechthin: Der eigene christliche Glaube soll unverkürzt in die Begegnung mit anderen Religionen eingebracht werden und deren Anhänger sollen in ihrer Andersheit wertgeschätzt werden. Ziel der Begegnung ist es, den Glauben des Anderen besser zu verstehen, den eigenen Glauben im Lichte fremder Traditionen tiefer zu durchdringen und in beidem nach theologischer Wahrheit zu suchen (154 u.ö.), das heißt: die letzte Wirklichkeit tiefer zu ergründen (148).

Das Grundproblem der KTh, wie sie v.St. vorlegt, liegt in dieser Vielschichtigkeit: in der Verschränkung von Ebenen, deren Unterscheidung sich

in der religionstheologischen Debatte als wichtig erwiesen hat: der Ebene des (praktischen) interreligiösen Begegnungsgeschehens (Dialog), der Ebene der interreligiösen Hermeneutik (Verstehen des Fremden), der Ebene des methodischen Vergleichs religiöser Erscheinungen und der Ebene der religionstheologischen Reflexion (die Religionen als Thema der Theologie). Interreligiöse Beziehungs*bestimmung* und Beziehungs*gestaltung* werden bei v.St. ineinandergeschoben. KTh verknüpft »das [theologische – R.B.] Nachdenken mit der Praxis des interreligiösen Dialogs« (138). Der »Vergleich«, der dem Programm seinen Namen gibt, wird so zu einer spezifischen Form des Dialogs zwischen Anhängern verschiedener religiöser Traditionen über bestimmte Erscheinungsformen der Lehre und Praxis der sich begegnenden Religionsformen. Die von Klaus von Stosch in A.II. 3 vorgestellte »Methodik« des Vergleichs ist denn auch nichts anderes als eine Anleitung zum Religionsdialog. Durch die Bindung an das Ethos des Dialogs (ausgedrückt in der immer wiederkehrenden Forderung, den Anderen in seiner Andersheit anzuerkennen) wird der Religionsvergleich dabei moralisch aufgeladen.

Diese Ent-Differenzierung der Ebenen ist schon in der Problemstellung der KTh angelegt, in der eine dogmatische mit einer ethischen Frage vermischt wird. Sie lautet: wie kann der Inhalt des christlichen Glaubens bei gleichzeitiger Anerkennung des nichtchristlichen Gesprächspartners (und seines Glaubens) zur Geltung gebracht werden. Damit wird der Geltungsbehauptung für den Inhalt der je eigenen Wahrheitsgewissheit die ethisch-praktische Forderung gegenüber gestellt, anderen Personen und Positionen in ihrem Selbstausdruck mit Anerkennung zu begegnen. Es sind dies jedoch zwei Pole, die sich gar nicht konträr zueinander verhalten müssen. Gerade der eigene Glaube kann die geforderte Anerkennung des Andersglaubenden nahelegen, wie es schon das Gebot der Nächsten- bzw. Fremdenliebe tut. V.St. gibt diese Art der Vermittlung zwischen den beiden von ihm gegenübergestellten Polen als Lösung des religionstheologischen Grundproblems aus, zu dem nur die KTh in der Lage sei. Doch liegt dieser Grundgedanke vielen religionstheologischen Entwürfen zu Grunde, vor allem solchen, die man zusammenfassend als »neuen Inklusivismus« bezeichnet.

Ein weiteres Grundproblem der KTh besteht in der Zuordnung der normativen Wahrheitsfrage zur Methode des »fairen«, das heißt, dem Selbstverständnis des Anderen gerecht werden wollenden Vergleichs. Es sollen nicht einfach nur religiöse Erscheinungen möglichst präzise miteinander verglichen werden, wobei sich der vergleichende Theologe in Urteilsenthaltung (epoché) zu üben hätte. Vielmehr geht es um theologische Urteilsbildung. Wie soll sich diese aber vollziehen? In keinem der materialen (also nicht nur programmatischen, sondern sich wirklich auf den Vergleich einlassenden)

Beiträge zur KTh lässt sich ein überzeugendes Beispiel dafür finden. Es bleibt bei der vergleichenden Gegenüberstellung christlicher und außerchristlicher Religionsformen.

Was heißt dabei »unbedingte Anerkennung des anderen als des anderen« (169), wenn andererseits gelten soll, dass die KTh keinerlei Wahrheitsunterstellungen in Bezug auf die außerchristlichen Religionsformen macht (166), sondern nur die Wahrheitsfähigkeit des Anderen anerkennt (168)? Wäre nicht deutlicher zu unterscheiden zwischen der (unbedingten) Anerkennung der Person des Anderen und der (bedingten) Anerkennung seiner jeweiligen Religionsform? Im ersten Fall handelt es sich um eine ethische, im zweiten Fall um eine theologische Anerkennung. Indem v.St. diese Unterscheidung nicht macht, bleiben die diesbezüglichen Aussagen spannungsreich. Der Forderung nach Anerkennung nicht nur der Person, sondern auch der Religion des Anderen (Andersheit soll als *gleichwertig* gewürdigt werden, 131), steht die Aussage gegenüber, dass es keine bedingungslose Anerkennung jeder Andersheit geben könne (312 u.ö.). Wenn der Wahrheitsanspruch, den der/die Andersglaubende mit seinen/ihren religiösen Überzeugungen, Symbolen und Praxisform verbindet, der Urteilsbildung unterworfen werden soll, dann kann bestenfalls von einer bedingten Anerkennung die Rede sein. Einerseits legt v.St. eine Symmetrie der Anerkennungsrelationen (des Eigenen – des Anderen) nahe, andererseits stellt er den eigenen Wahrheitsanspruch als immer schon anerkannten dem fremden Wahrheitsanspruch als potentiell anzuerkennenden gegenüber.

Auch im Blick auf die von Klaus von Stosch postulierte »unbedingte« Geltung der Wahrheit des eigenen Glaubens kann man fragen, wie sich diese »unbedingte« Geltung mit der Forderung verbindet, diese Gewissheit für Lernprozesse, Transformationen und Vertiefungen offen zu halten. Einerseits wird der interreligiöse Dialog dabei zur Erkenntnisquelle der Theologie erklärt, andererseits betont v.St., alle Wahrheit liege in Christus beschlossen. Zur Lösung dieser Spannung führt er die Unterscheidung zwischen Christus und dem Christusglauben ein. Der Glaube ist auf Erkenntnisfortschritt angewiesen. Die Fülle der Christuswahrheit muss erst noch erschlossen werden. Der Dialog wird dabei zum Entdeckungszusammenhang dieser Wahrheit. Wie aber kann von einer »unbedingten« Geltung des Glaubensinhaltes gesprochen werden, wenn dieser (wie vom Vf. immer wieder in Erinnerung gerufen) nur in bedingten Glaubensformationen vergewissert werden kann?

Obwohl in Christus die Fülle der Gotteswahrheit beschlossen liegt, will v.St. den Inhalt des Christusglaubens nicht als Materialkriterium für die Beurteilung religiöser Geltungsansprüche ins Feld führen, weil dadurch andere

Glaubensweisen von vorneherein abgewertet werden könnten. Stattdessen rekurriert er auf philosophisch-formale Kriterien (B.II). Spätestens hier nimmt er dann doch die religionsphilosophische Metaperspektive ein, die er so entschieden vermeiden will.

Das Programm einer KTh, wie von Stosch es entfaltet, ist bemüht, mehreren, in Spannung zueinander stehenden Forderungen zugleich gerecht zu werden. Darunter leidet die Konsistenz dieses Entwurfs. Es stellt einen beachtenswerten Beitrag zur religionstheologischen Debatte dar, setzt sich aber mit seinem hohen Anspruch, die gesamte bisherige religionstheologische Debatte überbieten zu wollen, in einen nur schwer nachvollziehbaren Gegensatz zu der von ihm selbst geforderten »epistemischen Demut« (156 f. u. ö.). Der Wert dieses Programms wird sich an seiner Leistungsfähigkeit für die Entwicklung einer religionsvergleichenden Theologie erweisen müssen.

In zahlreichen Schriften war und ist FRANCIS X. CLOONEY bemüht, diesen Nachweis zu erbringen. Er lässt sich ganz auf den materialen Religionsvergleich ein und verliert sich zuweilen auch etwas darin. In detailreichen Studien zum Hinduismus, über den er profunde Kenntnisse besitzt, hat er immer wieder interessante Querverbindungen zu analogen christlichen Traditionsinhalten hergestellt, die dadurch in ein kreatives Auslegungsfeld versetzt werden. Die Theologie bildete dabei den Rezeptionshorizont. In seinem 2010 erschienenen Buch »Comparative Theology« bietet er nun eine Zusammenfassung seiner programmatischen Überlegungen zur KTh. Darin nimmt er Bezug auf diese Studien, bleibt aber eher auf der konzeptuellen Ebene, praktiziert also nicht KTh, sondern stellt deren Konzept vor.

Anders als von Stosch verzichtet C. ganz auf einen (religions-) philosophischen Unter- und Überbau. »KTh« meint bei ihm zunächst schlicht interreligiöses Lernen der Theologie als eine Realisierungsform der »fides quaerens intellectum«. In diesem Sinne kann er auch von »interreligious theology« sprechen (19). Eine theologische Urteilsbildung – wie von Stosch sie fordert – ist für C. nicht zentral: »In some instances this comparison may involve evaluation, but ordinarily the priority is more simply the dynamics of a back-and-forth learning.« (11)

Von religionstheologischen Grundsatzdebatten will sich C. ebenso fern halten wie von methodischen Reflexionen (41). Er sieht KTh »as a practice that can be understood primarily when we reflect on the doing of it« (53). Anstelle religionstheologischer Reflexionen auf höherem Abstraktionsgrad fordert er die Hinwendung zum einzelnen Phänomen. Doch spielt er dieses Interesse nicht so stark gegen die Religionstheologie aus, wie Fredericks und von Stosch es tun, sondern bezieht beides komplementär aufeinander. Seine Position ordnet er dem Inklusivismus zu (wie auch Fredericks) und setzt sich

diesbezüglich in Beziehung zu den Jesuiten Rahner und Dupuis (16). Es geht ihm aber eben nicht um die Propagierung des religionstheologischen Inklusivismus als theoretischem Modell, sondern um fortwährende Akte epistemischer Inklusion von Einsichten, die in der Auseinandersetzung mit Erscheinungsformen anderer Religionen – in seinem Fall des Hinduismus – gewonnen wurden. Mit dieser »including theology« (16) vertritt C. einen hermeneutischen Inklusivismus.

Sein methodisches Vorgehen ist dabei stärker philologisch, also an Texten und weniger an der personalen Begegnung von Anhängern anderer Religionen orientiert. Er warnt ausdrücklich davor, »to reduce the comparative project to an act of ecumenical or interreligious peacemaking« (35) und betont stattdessen die intellektuelle – auf die Lektüre von Texten konzentrierte – Dimension des Religionsvergleichs. Interreligiöser Dialog und KTh sind klar zu unterscheiden. Anders als bei James Fredericks und Klaus von Stosch braucht es die Person des Andersglaubenden im Grunde nicht. In einem inneren Dialog »the comparative theologian will begin to theologize as it were from both sides of the table« (13).

Im einleitenden Kapitel verankert C. das Projekt der KTh in der Situation religiöser Diversivität und präsentiert es als Möglichkeit, die eigene Glaubenstradition durch den Vergleich mit anderen Religionen besser zu verstehen und damit die Gotteserkenntnis zu vertiefen. »(T)he theological confidence that we can respect diversity and tradition, that we can study traditions in their particularity and receive truth in this way, in order to know God better, is at the core of comparative theology« (9). – Das zweite Kapitel sucht den Anschluss an vorausgehende Entwicklungen: zum einen an die (vor allem jesuitischen) Missionstheologen, die sich seit dem 16. Jh. dem Hinduismus ausgesetzt haben, zum anderen an den englischsprachigen akademischen Diskurs um »comparative theology« seit dem 18. Jh., der mit dem Buch »Comparative Theology« von James Garden begann (1699 erschien die lateinische Fassung unter dem Titel: »Discursus academicus de theologia comparativa«) und zu dem auch der eingangs zitierte F. Max Müller gehört. C. zieht diese Linie aus bis in die jüngste Vergangenheit: zu Sara Grants 2002 publiziertem autobiographischen Buch »Toward an Alternative Theology«. – In den im dritten Kapitel vorgenommenen Auseinandersetzungen mit David Tracy und den komparativ arbeitenden Theologen Keith Ward, Robert C. Neville, Raimon Panikkar und James Fredericks fragt er, wie diese Glaube, Theologie und interreligiöses Lernen ausbalancieren. Ein Blick auf neuere Studien von Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern zeigt aktuelle Entwicklungen auf.

Nach diesen Hinführungen entfaltet C. im zweiten Teil des Bandes sein Verständnis der KTh unter dem Titel: »Doing Theology Comparatively«. Schon in der gewählten Formulierung zeigt sich die praktische Ausrichtung dieses Verständnisses. KTh ist die *Praxis* des Theologietreibens im Kontext interreligiöser Vergleiche (87,154 u.ö.). Im vierten Kapitel beschreibt er KTh als Anleitung zum experimentellen interreligiösen Lernen durch kontemplatives Lesen tradierter religiöser Texte »with loving attention« (60). Es geht um »close religious reading, nicht um distanzierte »scholarly analysis« (60 ff.), um genaues, empathisches Hinhören, nicht um Urteilen (61). Der Leser stellt

sich damit in die Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte des Textes hinein und öffnet sich für die darin kommunizierte Weisheit. Dazu ist die Kenntnis der Sprachen wichtig, in denen diese Texte verfasst sind. Das Lesen des Textes und der Kommentare dazu soll zur Kommentierung durch den christlichen Leser führen, dem dabei sein eigenes Vorverständnis bewusst wird. Das Herzstück der KTh in der Version C.s stellt somit eine angewandte interreligiöse Hermeneutik dar. – Die Wahl der außerchristlichen Tradition, aus der die genau bestimmten Vergleichsgegenstände entnommen sind, hängt von den Präferenzen des jeweiligen Theologen ab. Im fünften Kapitel legt C. seine Fokussierung auf die theistischen Ausprägungen der hinduistischen Mimamsa und Vedanta Traditionen offen. Alle im Buch vorgestellten Beispiele, bei denen es sich zumeist um Zusammenfassungen aus anderen Publikationen handelt, entstammen diesen Traditionen. Mit solchen Beispielen will C. die Praxis der KTh und deren Fruchtbarkeit erweisen. Das erste bezieht sich auf die Mariologie, die er im Lichte eines Hymnus an die Göttin Lakshmi und koranischer Marien-Überlieferungen einer Reflexion unterzieht (Kapitel 6).

Im dritten Teil (»The Fruits of Comparison«) stellt C. vier weitere religionsvergleichende Studien kurz vor: Er bedenkt die Imago-Dei-Lehre im Kontext eines Lehrstücks von Vedanta Desika, reflektiert auf den Gottesnamen »Narayana« in christlicher Perspektive, betrachtet noch einmal die Verehrung von Hindu-Göttinnen in Beziehung zur Marienfrömmigkeit und erörtert das Motiv der liebenden Hingabe an Gott bei Franz von Sales und Vedanta Desika. Den Erkenntnisgewinn solcher komparativer Studien beschreibt er folgendermaßen: »We come to see differently doctrines already familiar to us, we learn to extend and modify our methods of learning, we enter conversation with new colleagues from other traditions, and we come to receive truth, the truth, in hitherto unexpected ways« (127). In diesem Zitat ist angesprochen, was C. immer wieder betont: Die KTh erzeuge keine neuen Wahrheiten, sondern ermögliche »fresh insight into familiar and revered truths« (112); »it creates new configurations of concepts and words, with new implications, and by doing subtly alters how we receive even the most important of truths« (ebd.). Ein- und festgefahrene Verständnisweisen christlicher Traditionsinhalte sollen gewissermaßen verflüssigt und neuem Verstehen erschlossen werden. Diese theologische Epistemologie und Hermeneutik hat offenbarungstheologische Implikationen, über die C. im siebten Kapitel Rechenschaft gibt (114–116): Dass die Religionsbegegnung zum Entdeckungszusammenhang theologischer Wahrheit werden kann, ist nur möglich, wenn vorausgesetzt wird, dass Gottes Präsenz auch in anderen religiösen Traditionen authentisch erfasst wird. – Diese Voraussetzung entfaltet C., indem er einen Vers aus der hagiographischen Lebensdarstellung der indischen Heiligen Antal auf die ignatianische Spiritualität bezieht. (Kapitel 8). – Weil sich das Buch nicht als eine theoretische Abhandlung *über* KTh, sondern als eine Anleitung *zur* KTh verstanden wissen will, endet es mit einem Kapitel, in dem C. personale Kompetenzen und Einstellungen dessen, der Theologie auf diese Weise treibt, und dessen, der sie rezipiert, beschreibt. Auf Seiten des Autors braucht es nicht nur Expertise in einer außerchristlichen religiösen Tradition, sondern auch Intuition in der Wahl der Vergleichsgegenstände und Weisheit in der Durchführung des Vergleichs.

Die Beurteilung der Früchte, die dieser Vergleich austrägt, überlässt C. der Anerkennungsgemeinschaft der katholischen Kirche (157). Um keinen Zweifel an der Anerkennungswürdigkeit der KTh aufkommen zu lassen, betont er immer wieder, dass diese nur tiefer in die *eine* Christus-Wahrheit hineinführt: »If my comparative theology leads anywhere, it should lead (back) to Christ« (107).

Während von Stosch eine Programmschrift vorlegen wollte, bekennt C., sich über Jahre hinweg geweigert zu haben, ein Buch *über* KTh zu schreiben. Er versteht den Band denn auch als »invitation [an die Leser – R.B.] to get involved, to do the same« (162). Dabei spielt es keine Rolle, in welche der außerchristlichen Traditionen sich diejenigen vertiefen, die sich auf diesen Weg machen. Wichtig ist nur, dass sie sich so tief wie möglich darauf einlassen und sich deren Überlieferungen aussetzen. KTh soll nicht – wie bei von Stosch – eine Querschnittsaufgabe der gesamten Theologie sein, sondern eher als kritisches Korrektiv fungieren (113), das geronnene Auffassungen aufricht und neue Impulse für das Verstehen christlicher Traditionsinhalte freisetzt. Der komparativ arbeitende Theologie nimmt in seiner Glaubensgemeinschaft eine marginale Rolle ein (157 ff.). Er bleibt ein Grenzgänger.

C. ist an der Herausarbeitung von *Ähnlichkeiten* zwischen christlichen Glaubensüberlieferungen und hinduistischen Traditionsinhalten interessiert (75–77) und von ihnen fasziniert. Durch die Konzentration auf das einzelne tritt die Verschiedenheit der Sinnkontexte, in die das einzelne eingebunden ist und die ihm allererst Sinn geben, zurück. Hier kann von Stoschs Entwurf ein wichtiges Korrektiv darstellen, der (im Rahmen seiner Wittgenstein-Rezeption) die Weltbildgebundenheit aller religiösen Äußerungen betont.

Wenn C. von »interreligiösem Lernen« spricht, dann ist damit eher ein Anders-, Neu- und Besser-*Verstehen* und weniger eine kritisch-konstruktive *Auseinandersetzung* gemeint. Das kontemplative Einwandern in die andere Tradition (im Sinne der Dilthey'schen »Anempfindung«) führt eher zu spirituellen Beschauungen und weniger zu theologisch-rationalen Argumentationen. Die Gefahr der Ästhetisierung von Überlieferungen schwebt über diesem Vorgehen. Diskursive Infragestellungen und Revisionen theologischer Auffassungen sind hingegen kaum zu erwarten und auch nicht intendiert.

Der Aufforderung an die Leser, diesen Weg einzuschlagen und auf ihm über die bisherige Arbeit hinaus weiter fort zu schreiten (164), sind die neun Autoren gefolgt, die FRANCIS X. CLOONEY zur Mitarbeit an dem Band »The New Comparative Theology« eingeladen hat. Einige von ihnen waren vertreten auf einem panel zur postkolonialen Kritik an theologischen Hegemoniepräntationen von Christen in interreligiösen Begegnungen, das von der »Comparative Theology Group« im Rahmen der Jahrestagung der »American Academy of Religion« 2007 in San Diego veranstaltet wurde. Von dieser Veranstaltung ging der Anstoß für den Band aus. Die Beiträge zeigen, wie sich die KTh auf unterschiedlichen Anwendungsfeldern ausdifferenziert und mit anderen Diskursen – wie vor allem dem postkolonialistischen – verwebt.

Nach der Einleitung von *James Fredericks* beschreibt *Bagus Laksana* aus indonesischer Perspektive das Spannungsverhältnis von Identität und Alterität. Die KTh vollziehe eine praktisch-dynamische Vermittlung zwischen diesen Polen. Ausgehend von Ali ibn Abi Bakr al-Harawi, einem syrischen Muslim aus dem 13. Jh., dessen Lebensweg durch Judentum, Christentum und Islam führte, stellt sie die Metapher der interreligiösen Pilgerschaft als Leitmotiv dieser Vermittlung dar und entfaltet dieses Motiv durch die Begriffe Identität, Imagination und Gastfreundschaft. – *Kristin Beise Kiblinger* setzt sich kritisch mit der Distanzierung einiger komparativer Theologen von der »Theologie der Religionen« auseinander, wie sie James Fredericks noch in der Einleitung zu diesem Band vorgetragen hat. Sie verweist darauf, dass sich diese Distanzierung auf einen Diskussionsstand bezieht, der längst überholt ist. Neue Konzepte haben das klassische Dreierschema »Exklusivismus – Inklusivismus – Pluralismus« hinter sich gelassen und geben keineswegs schlichte apriorische Urteile über den Wahrheitswert anderer Religionen ab. Um unfruchtbare Fronstellungen aufzubrechen, sei es wichtig, dass Vertreter der »next generation« der KTh diese Entwicklungen aufnehmen. – *Hugh Nicholson* präsentiert seine 2007 vorgetragenen Überlegungen zum »Problem des theologischen Hegemonialismus« in den interreligiösen Beziehungen und ihren theologischen Verarbeitungen. Es sei eine Illusion zu glauben, durch Ablehnung der »Theologie der Religionen« könne dieses Problem vermieden werden. Es stellt sich nach Nicholson genauso in der KTh, wie sie von Clooney und Fredericks propagiert und praktiziert wird. Diese sei eine Entwicklungsform der Liberalen Theologie, die die Dimension des Politischen in den interreligiösen Beziehungen vernachlässige. – *David Clairmont* treibt die Hegemonialismusdebatte in missionsgeschichtlicher Perspektive noch weiter, indem er im Blick auf die Mission der Franziskaner im Buddhistischen Königtum von Kotte auf Sri Lanka im 16. Jh. nach Machtstrukturen *innerhalb* der religiösen Gemeinschaften fragt. Daraus ergibt sich für ihn die Forderung, die KTh solle Dominanzdiskurse und Marginalisierungsvorgänge auf beiden Seiten der zueinander in (oft konfliktiver) Beziehung stehenden Religionsgemeinschaften aufdecken. Nicht nur die externen, sondern auch die internen Anderen seien in den Blick zu nehmen und anzuerkennen. – *Daniel Joslyn-Siemiatkoski* bezieht die KTh auf Texte des rabbinischen Judentums und fordert von hier aus Revisionen christlich-theologischer Lehrstücke. Als Beispiel unterzieht er eine einseitig »gesetzliche« Rezeption des paulinischen Toraverständnisses durch die christliche Theologie einer Relektüre im Licht des Mischnatraktats »Avot«. Die darin zum Ausdruck kommende Wertschätzung der Tora als Freiheit fördernde und Gerechtigkeit schaffende Lebensordnung des Volkes Israel entspreche Jesu Anerkennung der Tora, wie sie in Mt 5,17–19 überliefert ist. Wenn aber die Tora als »the ground and inspiration of Jesus' own life and ministry« (107) angesehen werden muss, stellt sich für Joslyn-Siemiatkoski die Frage nach der theologischen Berechtigung der Inkarnationslehre: »If Jesus Christ is the Word of God incarnate, how did he submit himself to God's Word in Torah?« (ebd.). – *Michelle Voss Roberts* will die KTh für genderspezifische Wahrnehmungsmuster sensibilisieren. Frauen seien oft »outsiders within«, Außenseiter in ihren eigenen Religionsgemeinschaften. Selbst die Darstellungen weiblicher Heiligen seien von Männern verfasst und spiegelten damit die androzentrisch konstruierten Selbstverständnisse ihrer Traditionen wieder. Im Vergleich zwischen Mechthild von Magdeburg und Lalleswari aus Kaschmir sucht die Autorin nach »particular visions for liberation in relation to worldly power structures« (125). – *Tracy Sayuki Tiemeier* plädiert dafür, KTh als Befreiungstheologie im Gespräch mit asiatischen TheologInnen zu betreiben und auf diese Weise das Streben nach sozialer Gerechtigkeit in der Religionsbegegnung und ihrer akademischen Reflexion zur Geltung

zu bringen. Sie wählt Aloysius Pieris, Peter Phan und Sathianathan Clarke als Gesprächspartner aus und bezieht sich – wie Clooney – auf die Hindu-Heilige Antal als (allerdings nicht unproblematisches) Beispiel für eine Anleitung zu ganzheitlicher Befreiung. – In seinem Versuch, eine neo-vedantische Religionstheologie zu entwickeln, knüpft *Jeffrey Long* an die pluralistischen Ansätze in der Lehre Ramakrishnas an und verbindet diese mit prozesstheologischem Denken und der Relativitätslehre des Jainismus. – *John Sheveland* schlägt vor, die Beziehungen zwischen Religionen weniger durch intellektuelle Bestimmungen und mehr durch ästhetische Motive zu bestimmen. »Polyphonie« soll das Leitmotiv auch der KTh sein, die damit einen Beitrag zur Ausbildung interreligiöser Solidarität leiste.

In seiner abschließenden Stellungnahme zu den neun Beiträgen stellt F. Clooney zunächst sein gegenwärtiges Projekt zum Topos der Präsenz und Abwesenheit Gottes vor und kommentiert dann Anregungen, die sich ihm aus der Lektüre der neun Beiträge ergeben haben, in sechs Punkten. Einer dieser Punkte betrifft das prekäre Verhältnis der KTh zur Religionstheologie. Clooney erklärt seine Reserve gegenüber dem »theologizing about« (sc. religion – R.B.) und seine Hinwendung zum »learning from« mit der Notwendigkeit, das in theologischen Kreisen bestehende Vorurteil überwinden zu müssen, dass Religionsvergleiche in theologischer Perspektive nicht möglich seien. Bei dieser Fronstellung ist ihm zwar durchaus bewusst, dass das »learning from« in theologischen Voraussetzungen wurzelt, die einer religionstheologischen Reflexion bedürfen, weil sie strittig sind. Er will diese Reflexion aber nicht dem Vergleich vorschalten, sondern sie im Anschluss an ihn durchführen als Offenlegung der in praxi in Anspruch genommenen Voraussetzungen. KTh brauche dieses religionstheologische Nach-Denken und die Religionstheologie sei angewiesen auf die Bodenhaftung der spezifischen interreligiösen Studien. »(T)heology of religion and comparative theology mirror and imply one another, and even help one another« (196).

Nimmt man diesen Band als Detektor für den gegenwärtigen Entwicklungsstand der KTh, dann lassen sich zwei Resultate daran ablesen. Zum einen: Die bewusste programmatische Unterbestimmung der KTh bei Clooney und Fredericks wird von den Autorinnen und Autoren der zweiten Generation – wozu auch von Stosch zu zählen ist – mit ihren je eigenen Programmen aufgefüllt. Jede/r der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an diesem Band trägt seine/ihre jeweilige Agenda ein, wobei sich besonders kulturanthropologische, postkoloniale, befreiungstheologische Diskurse sowie gender-studies in den Vordergrund spielen (mitverantwortlich dafür ist allerdings auch das Thema »Hegemonie« des panels der AAR Jahrestagung von 2007). Das strenge kontemplative Studium klassischer Texte, wie Clooney es praktiziert, tritt dabei zurück. Die KTh verliert ihr methodisches Profil und wird zu einer interreligiösen Theologie, die von den jeweiligen Interessenslagen ihrer Vertreter geprägt ist.

Die Verbindung der KTh mit den genannten Diskursen ist allerdings nicht zufällig, sondern liegt in einer teilweisen Verwandtschaft der Ursprungsintentionen begründet. Mit ihrer Ablehnung von großkalibrigen

Theorien, universalistischen Geltungsansprüchen sowie essentialistischen Wirklichkeitsverständnissen und ihrer Hinwendung zum spezifischen Einzelnen in seiner Eigen- und Andersheit nimmt die KTh ein Anliegen postmoderner Denkweisen auf. Einige der Autoren des Bandes wenden die Perspektiven der kritischen Diskursanalyse nun auf die KTh selbst an und fragen nach der Prägung derer, die sie betreiben. Ist sie ein Projekt vor allem männlicher, weißer, westlicher, christlicher Theologen, die sich klassischen (und damit herrschaftskonformen) Texten einer anderen Religionstradition zuwenden? Demgegenüber fordern sie eine stärkere Fokussierung auf marginalisierte Traditionen und ihre Trägerkreise. Damit einher geht die Preisgabe der Unparteilichkeitsforderung. Clooney spricht in seinem Schlusswort von einer »honest admission of bias« (194).

J. Fredericks sieht diese Eigendynamik in der Debatte um die KTh offensichtlich mit gemischten Gefühlen, wenn er in Anlehnung an ein Wort Martin Bubers konstatiert, dass sich (noch) kein Ziel der verschiedenen Streberichtungen in der Entwicklung der KTh erkennen lässt (p. xix).

Zum anderen: Viele der Beiträge bieten mehr religionstheologische Reflexionen und weniger mikrologische Vergleiche. Wo solche Vergleiche angestellt werden, haben sie weniger explorativen und mehr demonstrativen Charakter. Sie reichern das jeweils propagierte Programm inhaltlich an, führen aber kaum zu Irritation der Vorverständnisse bestimmter Traditionsinhalte. Man kann darin einen Beleg für die Unverzichtbarkeit einer religionstheologischen Rahmentheorie sehen und diese Einsicht gegen die diesbezügliche Abstinenz bei Fredericks und – weniger stark ausgeprägt – auch bei Clooney ins Feld führen. Doch wenn die religionstheologischen Grundsatzüberlegungen den interreligiösen Vergleichen ihre imponderable Erkenntniskreativität nehmen, verliert das Unternehmen der KTh seinen Reiz. Von genau diesem Reiz aber sind Clooney und Fredericks motiviert.

Soeben erschienen ist das von Francis Clooney und John Berthrong herausgegebene Themenheft »European Perspectives on the New Comparative Theology« in der online-Zeitschrift »Religions« Ende 2012. In ihm nehmen europäische TheologInnen Stellung zum Projekt der KTh, seinen Anwendungen und Entwicklungsmöglichkeiten. Es ist abrufbar unter: www.mdpi.com/journal/religions/special_issues/new_comparative.